

حکایت و جهان‌بینی صوفیانه

دکتر سوسن جبری*

مرکز پژوهشی تحقیقات توسعه اقتصادی - اجتماعی دانشگاه رازی کرمانشاه

چکیده

موضوع این پژوهش، بررسی نقش حکایت‌پردازی در پدید آمدن، شکل‌گیری، تکامل و گسترش اندیشه‌ی صوفیانه از قرن پنجم تا هفتم هجری است. بررسی این موضوع، با کشف‌المحجوب، یکی از قدیم‌ترین متون فارسی که حکایات صوفیه در آن مشاهده می‌شود، آغاز گردیده و سپس این بررسی‌ها در اسرارالتوحید، طبقات الصوفیه، کشف الاسرار و تذکره الاولیاء، دنبال شده است. بر اساس یافته‌های این پژوهش در روند ظهور، رشد و کمال اندیشه‌ی صوفیانه، حکایت‌پردازی ابتدا سبب هستی بخشی زبانی به ادراکات شهودی، مفهوم‌سازی و طبقه‌بندی مفاهیم می‌شود و از آن پس، ابزار انتقال اندیشه، جذب اندیشه‌های هم‌خوان، انتشار دانستگی‌ها، خلق تحول، شکل‌دهنده‌ی نظام اندیشه و در نهایت پاسدار اندیشه‌ی صوفیه، در قالب حکایت می‌گردد.

واژه‌های کلیدی: ۱. اسرارالتوحید ۲. تذکره‌الاولیا ۳. جهان‌بینی صوفیانه ۴. حکایت ۵. روایت ۶. صوفیه ۷. طبقات‌الصوفیه ۸. کشف‌الاسرار ۹. کشف‌المحجوب.

۱. مقدمه

تاریخ پیدایش تصوف نشان می‌دهد که صوفیه، گروهی پراکنده از کسانی بوده‌اند که از اواخر قرن دوم هجری، در جهان اسلام پدید آمدند. این گروه ابتدا در جایگاه نهضتی

* استادیار زبان و ادبیات فارسی sousesan_jabri@yahoo.com

«ضد اشرافی، زاهدان دنیاگریز و عابدان آخرت‌جویی بودند که در آغاز، هیچ‌گونه سامان و سازمان خاصی نداشتند.» (یوسف‌پور، ۱۳۸۰: ۲۸) اینان با توجه بسیار به فرایض دینی و عبادت، به شکل ریاضت‌گونه‌ی آن، در میان مسلمانان برجسته شده بودند. این نهضت خودجوش اجتماعی، عکس‌العمل طبیعی مسلمانان در برابر گم شدن آرمان‌های پیامبر اسلام در میان اشراف بنی‌امیه بود.

صوفیه کم‌کم در قرون بعد، به دلیل نوع رفتار، تفکر و ادراکی دیگرگونه که از دین داشتند، با تمام تفاوت‌های درونیشان، هویتی ویژه یافتند. اندیشه‌ی زهدورزی اولیه با آمیخته شدن به نظریه‌ی عشق الهی، به پیدایش طیف‌هایی گوناگون از ترکیب این دو نظریه و فرقه‌های گوناگون منجر شد. این پدیده آغاز ظهور یک جریان فکری بود که در قالب نظام خانقاه و نقل و حکایت‌پردازی، در بستر جامعه به صورت یک حرکت جمعی تاریخی شکل گرفت، پخته شد و به رفتارهای جمعی بدل گردید.

تفاوت نظام تفکر صوفیه با دیگر مکاتب فکری آن بود که این نظام در جریان رشد تاریخی خود، ساخته و پرداخته یک قوم بود، نه یک فرد متفکر. شاید در این ویژگی، با روایات اسطوره‌ای همانندی پیدا می‌کند؛ همان‌گونه که اسطوره را هم فرد خلق نمی‌کند، بلکه هر نسل در بستر فرهنگی، تاریخی، اجتماعی و سیاسی خود با آن زندگی می‌کند و آن را متناسب با نیازهای خود، شکل می‌دهد و به کار می‌گیرد. بنابراین «آن داستان‌هایی که فی‌المثل در *اللمع فی‌التصوف* اثر سراج توسی خراسانی ایرانی، به زبان عربی در قرن چهارم هجری آمده است و مسلماً جزو فرهنگ عظیم اسلامی-ایرانی و اساس بسیاری از آثار صوفیانه و عارفانه ایرانی است، بخشی از ادبیات داستانی ایران را نمی‌سازند؛ مگر زمانی که به وسیله‌ی شاگردان او در قرن پنجم، به فارسی برگردانده شده باشد و بر منبرها و در خانقاه‌ها به گوش مردم کوچه و بازار رسیده باشد و نقش هنری خود را ایفا کرده باشد.» (ابراهیمی، ۱۳۷۷: ۳۰)

نقل و حکایت‌پردازی، اهرم و ابزار پیدایش، رشد و تکامل اندیشه‌ی صوفیانه در بستر فرهنگی جامعه بوده است. بررسی کارکرد حکایات عرفانی، در جامعه‌ی قرون پنجم تا هفتم، به خوبی بر کارآیی ابزار نقل و حکایت‌پردازی در میان صوفیه دلالت می‌کند.

در متون منظوم و مثنوی صوفیه، انواع نقل و حکایت دیده می‌شود. در این پژوهش حکایت‌های برجسته‌ترین متون مثنوی فارسی صوفیه‌ی قرن پنجم تا هفتم، همچون:

کشف‌المحجوب، اسرار التوحید، طبقات الصوفیه، کشف‌الاسرار و تذکره‌الاولیا مورد بررسی قرار گرفته است.

صوفیه، نقل‌کننده و خالق زیباترین اشکال روایی زبان فارسی هستند. چه نیازی صوفیان را به نقل و خلق اشکال روایی واداشته است؟ از میان اشکال روایی، حکایت چه نقشی در سلوک، شکل‌گیری و تکامل اندیشه‌ی صوفیانه دارد؟ پاسخ به این پرسش‌ها که کارکردها و نقش حکایت‌پردازی را در جایگاه ابزار بیان شناخت، در پیوند با جهان‌بینی صوفیه نشان می‌دهد، کم‌تر مورد توجه قرار گرفته است.

۲. روایت

بنیاد این پژوهش بر دو مفهوم «روایت» و «حکایت» نهاده شده که ابتدا باید معنای روشنی از آن‌ها ارائه شود. واژه‌ی «روایت» در زبان فارسی به چند معنا به کار می‌رود که بازگویی سخن و واقعه‌ای، معنای مشترک همه‌ی این کاربردهاست. در معنای اصطلاحی عام آن، نقل سخنان بزرگان صاحب‌نظر و رفتارهای آنان است که با هدف استناد به آن، صورت می‌گیرد. در معنای خاص، نقل سخن و رفتارهای پیشوایان دینی است که مصداق این معنا در حوزه‌ی اصطلاحات دینی، همان نقل احادیث، روایات ائمه و بزرگان دین است. روایت در معنای نقل و بازگویی داستان نیز کاربرد دارد. (ر.ک: لغت‌نامه دهخدا، ذیل روایت)

روایت، (Narrative) در اصطلاح ادبی آن، چنین تعریف شده است: «روایت، داستانی منثور یا منظوم در اشکال ادبی همانند رمان، داستان کوتاه منثور، حماسه و رمانس منظوم است که به سادگی و روشنی، به وسیله راوی‌ای نقل شود.» (ایبرمز، ۲۰۰۶: ۱۸۱) این تعریف جامع و مانع نیست و معیاری روشن در تشخیص ماهیت روایت ارائه نمی‌کند. از آن روی روشن نیست که تعیین نمی‌کند، آیا حکایت‌های فارسی در حیطه‌ی روایت قرار می‌گیرد یا نه؟

روایت در اصطلاح نقد ادبی امروز، واژه‌ی نوپا است که در عرف نقد ادبی به همه‌ی اشکال داستانی منثور و منظوم گفته می‌شود. از نظر روایت‌شناسان ساختارگرا، زمانی روایت شکل می‌گیرد و داستان پدید می‌آید که رخداد واقعه‌ای در یک پیرنگ یا طرح دارای ساختار منطقی، جای بگیرد و با به کارگیری عناصر روایی، یعنی پیرنگ، شخصیت، صحنه، فضا، راوی، لحن، حادثه، کشمکش، اوج، گره‌گشایی و درون‌مایه،

نقل شود. با این توصیف، ماهیت داستان و روایت متفاوت است. هر داستانی، روایت نیست. بنابراین نقل کردن و بازگویی شفاهی یا مکتوب واقعه یا وقایعی که برای کسی یا کسانی رخ داده باشد، حتی یک گفت‌وگو، خواه خیالی و خواه واقعی، اگر از عناصر روایی برخوردار باشد، روایت محسوب می‌شود. با این تحلیل، بسیاری از حکایت‌ها، روایت هستند.

واژه‌ی «حکایت» در زبان فارسی به چند معنا به کار می‌رود که نقل و روایت، معنای مشترک همه‌ی این کاربردها است. حکایت با آن که از دیدگاه‌های گوناگون بسیار توصیف شده است، در فرهنگ‌ها و کتاب‌های نقد ادبی، دارای تعریفی ویژه نیست. در برخی فرهنگ‌ها در تعریف قصه و حکایت، تداخل صورت گرفته است. گاه حکایت معادل قصه و (tale) آمده است. (ر.ک: داد، ۱۳۷۵: ۲۳۳) گاه با تعریف حکایت لطیفه‌وار (anecdote) یک‌سان شمرده شده است. (همان، ۱۱۹) در فرهنگ اصطلاحات ادبی نیز این ابهام وجود دارد. به طوری که در جست‌وجوی تعریف حکایت، تنها اشاره‌ای ذیل داستان کوتاه دیده می‌شود. (ر.ک: ایبرمز، ۲۰۰۶: ۲۹۵) در این تعریف، حکایت «شرح بسیار کوتاه از یک رخداد» است. در جایی دیگر نیز آمده است: «anecdote در لاتین به معنای واقعه یا داستان کوتاهی است که تا به حال، ذکر نشده باشد و ما در زبان فارسی، اصطلاح دقیق و معادلی برای آن نداریم که ناظر بر چنان موجودیتی باشد.» (ایبرمز، ۱۳۸۷: ۴۰۵) این تداخل‌ها و عدم تطابق اصطلاحات، به تفاوت ویژگی‌ها، سیر تاریخی و کاربردهای حکایت در فرهنگ ما و مغرب زمین بازمی‌گردد.

از بررسی توصیفاتی که درباره‌ی ماهیت «حکایت فارسی» آمده است، می‌توان نتیجه گرفت که: حکایت، کوتاه‌ترین ساخت روایی در متون کلاسیک فارسی است که برای بیان یک اندیشه، طراحی و نقل شده است.» (ر.ک: جبری، ۱۳۷۹: ۱۳) هر حکایتی، روایت نیست؛ حکایت گاه فقط نقل گفت‌وگویی است و چون نقل یک رخداد به گونه‌ای صورت گرفته که از عناصر روایی برخوردار نیست، روایت محسوب نمی‌شود. بنابراین همه‌ی حکایت‌ها، روایت در اصطلاح ادبی آن نیستند. از این رو، برای جلوگیری از ابهام و تداخل معنایی واژه‌ی روایت با اصطلاح دینی و ادبی آن و محوریت حکایت در موضوع این پژوهش، تنها واژه‌ی حکایت که آشنای همگان است، در این جستار به کار گرفته شده است.

حکایت‌پردازی، رکنی مهم از زبان همه‌ی ادیان و کتاب‌های آسمانی و متون عرفانی فارسی است. از میان اشکال روایی، حکایت پرکاربردترین نوع ادبی در متون کهن است، به ویژه در متونی همانند متون صوفیه که جنبه‌ی تعلیمی دارند. صوفیه این شیوه‌ی بیان اندیشه را از قرآن، سنت و ناقلان حدیث آموخته‌اند و با شناخت کامل از توانمندی‌های زبانی روایت و کارکردهای حکایت و پیشینه‌ی آن، به خوبی از این توانمندی زبانی، به صورتی هدفمند، بهره برده‌اند «... حکایات که همواره در بین مردم گسترش داشته، شنوندگان را به خود می‌کشیده و آن‌ها را مسحور می‌کرده‌اند. شیخ با استفاده از این نکته، در زیر پوشش حکایات و امثله، پایه نظریه‌ی لازم را می‌گذاشت و در کنار موضوع اصلی موعظه‌ی خود، به تفسیر آن می‌پرداخت و از این رهگذر به آن چه می‌خواست، دست می‌یافت و تفسیر او به تفسیر اصلی امثله برای محافل بسیار وسیعی تبدیل می‌شد» (برتلز، ۱۳۷۶: ۶۵)؛ بنابراین ابزار پرقدرت هنر حکایت‌پردازی، نیازهای گوناگون صوفیه را پاسخ می‌گفت.

از بررسی حکایات عرفانی روشن شد که حکایت در پیدایش، شکل‌گیری و تکامل اندیشه‌ی صوفیانه نقشی برجسته بر عهده داشته است. با آنکه اغلب این نقش‌ها از هم جدایی‌ناپذیرند، برای بیان هر نقش یا کارکرد، عنوانی برگزیده شده است تا مطلب، روشن و رسا بیان شود. این نقش‌ها عبارتند از: هستی‌بخشی زبانی، مفهوم‌سازی، طبقه‌بندی مفاهیم، انتقال اندیشه، جذب اندیشه‌های هم‌خوان، انتشار دانستگی‌ها، خلق تحول، شکل‌دهنده‌ی نظامی از اندیشه و پاسداری اندیشه.

۳. هستی‌بخشی زبانی

جهان‌بینی صوفیه، بنابر آیه‌ی «انی جاعل فی الارض خلیفه» (بقره/۳۰)، خداگونه شدن انسان و رسیدن او به مقام خلیفه الهی، می‌داند. هدف عارف، رفتن تا دورترین منازل کمال است. با توجه به مراتب مقامات و احوال در میان صوفیه، منزل نهایی کمال انسان، فنا فی الله است. (ر.ک. عطار، ۱۳۸۳: ۲۵۹) پس از فناء فی الله، در مرتبه‌ی بقاء بالله، با ظهور انسان کامل روبه رو می‌شویم. با توجه به این هدف، صوفی در هر لحظه‌ی حیات، شیوه‌ی زیستن و اندیشیدن خود را تحلیل و ارزیابی می‌کند. به این دلیل، تصوف آمیخته‌ای از فلسفه و مذهب به نظر می‌رسد. تحلیل حیات بشری، وجه نظری و فلسفی تصوف و هدف رسیدن به حق و وجه دینی اندیشه‌ی صوفیه را نشان می‌دهد.

«طریق زندگی عارف، سلوک در جاده‌ی معرفت است... عارف در تک‌تک آنات و در همه‌ی لحظه‌ها، یک نگاه تازه است. او در هر لحظه‌ای، یک دریافت ناب اشراقی دارد و جان او سرشار از دریافت‌های محض است که بدون شائبه‌های گذشته است؛ خالی از پیش داوری‌ها و جدا از دانش‌های موروثی.» (ضرابی‌ها، ۱۳۸۴: ۱۸)

از آن‌جا که زبان و تفکر، دو جنبه از یک پدیده هستند، تغییر اندیشه، تغییر زبان و تغییر زبان، تغییر اندیشه را در پی دارد؛ به عبارت دیگر، «...«حال و قال» دو روی یک سکه‌اند. این دو روی، از یکدیگر تفکیک‌ناپذیرند. آنچه از بایزید مانده است، گرچه «حال»‌های اوست، اما این حال‌ها در آینه‌ی «قال»‌ها باقی مانده است و اگر «قال» بایزید نبود ما امروز به «حال» او دسترسی نداشتیم.» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۹: ۱۸)

از زمانی که صوفیه، دوران زهد صرف را پشت سر گذاشتند و از منظری متفاوت به دین نگریستند، در زبان آنان تغییرات بنیادی رخ داد. ظهور نظریه‌ی عشق و بینش عاشقانه و احوال‌گویندگانش موجب شد که زبان صوفیه، ماهیت هنری بیابد و از عاطفه، تخیل و تصویر برخوردار گردد. به این سبب، اغلب حکایت‌های عرفانی علاوه بر عناصر روایی، بر عاطفه و خیال یعنی تصویرسازی و ادراک حسی، استوار است. «زبان استوار بر ادراک حسی، زبانی است که توانایی برهم ریختن، تجدید نظر کردن، از نو ساختن، به گونه‌ای دیگر جلوه دادن یا بازسازی نمودن را دارد.» (شعیری، ۱۳۸۴: ۱۳۴) از این روی، عارف برای این که بتواند از نگاه تازه و دریافت‌های اشراقیش یا تجربه‌های شهودی خود، عباراتی با معنا و قابل درک بسازد، به خلق شعر و حکایت روی می‌آورد. هستی بخشی به دریافت‌های اشراقی و تجربه‌های عرفانی، کار زبان است. تولید عباراتی با معنا و قابل درک در زبان، بر بنیاد نوع دیدن و حس کردن پدیده‌ها قرار دارد. صوفیه، روایت کردند و حکایت ساختند تا دیدن و حس کردن‌های خود را در قالب زبان، سامان دهند و به عبارتی، تجربیات شهودی خود را در ساختار زبان، موجودیت زبانی ببخشند و به دیگران انتقال دهند. نیاز به ساختن حکایت از آن جاست که ماهیت این ادراکات و «اساساً تمامی انفعالات روحی، بسیط هستند و هیچ چهارچوب مفهومی یا تفسیری را قبول نمی‌کنند. کلمات برای بیان آن‌ها به کار گرفته می‌شوند؛ اما آن‌ها به طور کلی، در قالب کلمات در نمی‌آیند. کلمات برای اِلْقائِ مقایسه و ایجاد زمینه، به کار می‌آیند و این امکان را برای دیگران فراهم می‌کنند تا تأثرات مشابه در تجربه‌ی خودشان را درک کنند... احساسات، مستقل از هر نمود معرفتی

هستند. آن‌ها مقدم بر افکار هستند، نه مخلوق افکار (راسل، ۱۳۶۵: ۸۴۰) به عبارت دیگر، کار حکایت، بیان احساس و هویت‌بخشی زبانی و تبدیل آن به ادراک است. برای نمونه بحث «فنا»، یکی از مفاهیم بنیادی اندیشه‌ی صوفیه و هدف نهایی آنان از سلوک است. «در روزگار جنید امکان نداشت پرسیده نشود که انسان چگونه می‌تواند اطاعت خویش را از اراده‌ی الهی ابراز دارد؟ برای این پرسش، تنها یک پاسخ می‌توانست باشد و آن ترک کامل اراده‌ی خویش، اعتراف صریح به ناچیز بودن خود و درک این امر که یگانه هستی واقعی، هستی الهی است... هدفی که باید در راه رسیدن به آن کوشا بود، آداب ظاهری عبادت و انجام تمام فرایض و غیره نبود؛ بلکه فرورفتن در اندیشه‌ی یگانگی خدا بدان‌سان است که در ژرفنای اندیشه، موجودیت انسان کاملاً محو و ناپدید گردد و سعادت فراموشی و سلب هرگونه حرکت نفسانی دست دهد.» (برتلس، ۱۳۷۶: ۳۳) بایزید بسطامی این ترک اراده و محو شدن موجودیت انسانی را در اراده‌ی الهی، تجربه کرده بود. این تجربه که جنسی از رویا و شهود دارد، وقتی بر زبان آمد، شکل دیگری گرفت؛ یعنی به شکل معنایی پیچیده و پنهان در نشانه‌های زبانی و پیوندهای میان این نشانه‌ها در آمد؛ به عبارت دیگر، بر زبان آوردن این تجربه، موجب تغییر ماهیت این پدیده از شهود احساسی مبهم و ناشناس، به ماهیت ادراک شدنی و معنادار کلمات و جملات گردید. ساختار معنادار و نظام‌مند نشانه‌های قابل فهم زبانی، به این تجربه‌ی مبهم حسی، ماهیت زبانی بخشید. در این حکایت، هستی بخشی زبانی به تجربه‌ی اشراقی و عارفانه‌ی «فنا»، از زبان بایزید بدین‌گونه آمده است: «در وحدانیت مرغی شدم، جسم از احدیت و جناح از دیمومیت. در هوای بی کیفیت چند سال بپریدم تا در هوایی شدم. بعد از آن هوا که من بودم، صدهزار هزار بار در آن هوا می‌پریدم تا در میادین ازلیت رفتم. درخت احدیت دیدم بیخ در زمین قدم داشت و فروع در هوای ابد. ثمرات آن درخت، جمال و جلال بود. از آن درخت ثمرات بخوردم. چون نیک بنگرستم، آن همه فریبندی در فریبندی بود.» (روزبهان بقلی، ۱۳۷۴: ۹۷) شهود عارفانه در این مرحله اغلب رنگ شطح دارد. در یک نگاه کلی، شطحیات عارفان، قدمی در راه فهم‌پذیرکردن و تبدیل تجربه‌های شهودی صوفیان بزرگ به مفاهیم و اندیشه‌های عرفانی قابل انتقال، از طریق زبان است.

پس از گذشت زمانی دراز، هجویری پدیده‌ی «فنا» را به زبانی روشن‌تر، شرح می‌دهد: «آنک خداوند را بشناخت از همه چیزها برید. بل کی از عبارت همه چیزها

گنگ شد و از اوصاف خود فانی گشت؛ چنانک پیغمبر گفت عم تا اندر غیب بود افسح عرب و عجم وی بود. چونش از غیب به حضرت بردند، گفت: زبان مرا امکان کمال ثنای تو نیست، چه گویم که از گفت بی گفت شدم، از حال بی حال گشتم، تو آنی که تویی! گفتار من به من باشد یا به تو. اگر به خود گویم، به گفت خود محجوب باشم و اگر به تو گویم به کسب خود اندر تحقیق قربت معیوب باشم؛ پس نگویم. فرمان آمد که اگر تو نگوئی یا محمد ما بگویم «لعمرك اذا سکت عن ثنایی فالکل منک ثنایی، چون خود را از اهل ثنای ما ندانی، ما همه اجزای عالم را نایب تو گردانیدیم تا ثنای من گویند و حواله به تو کنند.» (هجوی، ۱۳۷۶: ۳۵۵) روشن‌تر شدن ماهیت «فنا» به این سبب است که اشتراکات میان تجربه‌های بسیاری از صوفیان در باره‌ی «فنا» و دیگر موضوعات اندیشه‌ی عرفانی در فاصله‌ی زمانی میان بایزید و هجویری، ابهام و حالت شهودی این پدیده را کم کرده و بر زبان آوردن تجربه‌هایی از این دست، کم‌کم هستی‌زبانی و ماهیتی ویژه به آن بخشیده است. این روند تا آنجا پیش می‌رود که واژگان خاص زبان صوفیه را پدید می‌آورد.

۴. مفهوم‌سازی

حکایت چگونه به ادراک، شکل‌زبانی می‌بخشد؟ در پاسخ باید گفت: با شبیه‌سازی. مفهوم تقلید و شبیه‌سازی در ریشه‌ی معنایی حکایت و محاکات دیده می‌شود. شبیه‌سازی، طبیعت روایت است. پل ریکور «روایت را تقلیدی فعال از زندگی و کنش انسانی می‌داند. تقلیدی که با ارائه‌ی یک پیکربندی از عناصر پراکنده‌ی تجربه، تجربه‌ی انسانی را قابل فهم و دریافت می‌کند.» (لزگی و خزیمه، ۱۳۸۵: ۱۳۶) پس دریافت‌های تازه، ناب، اشراقی، خالی از پیش‌داوری و دانش موروثی صوفیه وقتی در ساختار روایی حکایت ریخته می‌شود، قابل فهم می‌گردد.

ساختار روایی، چه شفاهی و چه مکتوب، از دیدگاه روایت‌شناسان، گذری است از وضعیت پایدار اولیه «الف» به وضعیت «ب». این گذر پس از طی روندی از بی‌ثباتی و ناپایداری صورت می‌گیرد و با توجه به ماهیت متفاوت «الف» و «ب»، خلق معنا می‌کند. «نظام‌های روایی مطالعه‌ی متن، شکل‌گیری معنا را تابع تغییر و عبور از وضعیتی آغازین به وضعیتی ثانوی می‌داند.» (شعیری، ۱۳۸۴: ۱۳۲) بیان حس و تجربه، پیش شرط مفهوم‌سازی است. به این طریق، حکایت به درک یا تجربه، معنا می‌بخشد و پس

از این که تجربه به دال‌های زبانی بدل شد، تداعی‌کننده‌ی مفهوم یا مدلول تازه می‌شود. در نتیجه، حکایت هم ابزار بیان اندیشه و هم ابزار مفهوم‌سازی می‌گردد. عجیب نیست که پیچیدگی‌های اندیشه‌های تازه و نوپای درون یک نظام فلسفی، با زبان تمثیل‌های روایی، روشن‌تر و پویاتر بیان می‌شوند. داستان‌های فلسفی ابن سینا و سهروردی، شاهد این مدعی هستند.

صوفیه در مرحله‌ی مفهوم‌سازی، در قالب حکایت، از یک مفهوم، مصداق‌هایی گوناگون را ارائه می‌کنند تا تفاوت‌های دیدگاه خود را با دیگران درباره‌ی آن مفهوم را بیان و ماهیت خاص هر مفهوم را از نگاه خود، روشن کنند. پس از این مرحله، مفاهیم به نشانه‌های زبانی یا اصطلاحات عرفانی، تبدیل می‌شوند. به زبانی روشن‌تر، مفاهیم ویژه‌ی اندیشه‌ی صوفیه در قالب کهن‌واژگان رایج، معنایی دیگر به این واژگان می‌بخشند. در این حکایت، در توصیف معنایی تازه از «جوانمردی» در ترجمه‌ی رساله تفسیریه آمده است: «گویند کسی بود و دعوی جوانمردی کردی. گروهی از جوان‌مردان به زیارت او آمدند. این مرد گفت: ای غلام! سفره بیار. نیاورند. این مردمان در یکدیگر می‌نگریستند. گفتند: جوانمردی نبود خدمت فرمودن به کسی که چندین بار تقاضای سفره باید کرد. غلام هنگامی سفره آورد، این خواجه وی را گفت: چرا سفره دیر آوردی؟ گفت: مورچه اندر سفره شده بودند و از جوانمردی نبود سفره پیش جوانمردان آوردن که بر آن مورچه‌ای باشد و از جوانمردی نبود مورچه از سفره بیفکنند. بایستادم تا ایشان خود بشوند و سفره بیاوردم. گفتند: باریک آوردی. چون تویی باید که خدمت جوانمردان کند.» (بی‌نا، ۱۳۷۴: ۳۶۲)

در حکایت دیگری از کشف‌المحجوب در بیان مفهوم «رضا» آمده است: «نماز شامی حسن [بصری] به در صومعه‌ی وی [حبیب عجمی] بگذشت. وی قامت نماز شام گفته بود و اندر نماز ایستاده. حسن اندر آمد و اقتدا بدو نکرد؛ از آن چه زبان وی به خواندن قرآن جاری نبود. به شب کی بخفت، خداوند را سبحانه و تعالی به خواب دید. گفت: بار خدایا رضای تو اندر چه چیزست؟ گفت: یا حسن رضای ما یافته بودی، قدرش ندانستی. گفت: بار خدایا آن چه چیز بود؟ گفتا: اگر تو از پس حبیب، دوش نماز بکردی و صحت نیتش تو را از امکان عبارتش باز نداشتی، ما از تو راضی شدیمی.» (هجویری، ۱۳۷۶: ۱۰۷) در وهله‌ی اول، بنابر طبیعت واژه‌ی «رضا»، در معنای خشنودی و پذیرش انسان به کار می‌رفته است. «حالت عرفانی «رضا» یعنی خشنودی

نفس و خدا از یکدیگر.» (نویا، ۱۳۷۳: ۲۵۰) این مفهوم اولیه، درون ساختار حکایت گسترش یافته و عمیق‌تر گشته است و از دلالت بر رابطه‌ی مستقیم خشنودی انسان و خدا، به رابطه‌ی خشنودی انسان و خدا با واسطه‌ی دیگر انسان‌ها، دلالت می‌کند. کارکرد درون‌مایه‌ی این حکایت و امثال آن، گشودن محدوده‌ی مفاهیم بر مصداق‌های نو است که موجب گسترش دلالت یک نشانه‌ی زبانی از چهارچوب دلالت‌های عادت‌ی و مرسوم، به دلالت‌هایی تازه از نشانه‌های زبانی پذیرفته شده در جامعه، می‌شود. این کارکرد، غبار کهنگی را از چهره‌ی اندیشه‌ها و به دنبال آن، رفتارها می‌شوید و ارزش‌های الهی انسانی را زنده، تازه و پویا می‌کند. آوردن این حکایت و دیگر حکایات درباره‌ی مصداق‌های بیان‌کننده‌ی مفهوم «رضا» زمانی که هنوز اندیشه‌ی «رضا» به کمال نرسیده است، به شکل‌گیری مفهوم دیگرگونه‌ای از نشانه‌ی زبانی «رضا» در زبان صوفیه، منجر می‌شود.

۵. طبقه‌بندی مفاهیم

صوفیه ابتدا نیازی به طبقه‌بندی مفاهیم و به کارگیری اصطلاحات نداشتند. آنچه صوفیه فرامی‌گرفته‌اند، بسیار ساده و در حد عمل به فرایض دینی و مقدمه عمل بود. پس تأمل در پیچیدگی مفاهیم، هیچ ضرورتی نداشت. زمانی که خانقاهیان، روایات مشایخ خود را به شکل حامل‌های دانستگی و آگاهی در جامعه منتشر کردند، مرزهای معنایی و پیچیدگی مفاهیم، رخ نمود. کم‌کم تفاوت‌ها و تشابهات اندیشه‌های مطرح شده، شکل گرفت و با گذشت زمان، بر اساس تفاوت‌ها و شباهت‌های درون‌مایه‌های ساختار روایی، ثباتی در مفاهیم پدید آمد. در این زمان، نیاز به طبقه‌بندی مفاهیم و سامان‌دهی آن‌ها پدیدار شد.

نقش حکایت‌پردازی‌های صوفیان، طبقه‌بندی این مفاهیم از رهگذر مکتوب کردن روایات شفاهی و چهارچوب بخشیدن به این حکایات است. شکل مکتوب حکایات، در ثبات بخشیدن به مفاهیم نقشی عمده دارد. طبیعت روایت شفاهی این است که آن را بسته به بافت موقعیت و ظرفیت روایت، می‌توان در جایگاه شاهده‌ی برای توصیف چندین مقوله و مفهوم به کارگرفت. گاه یک روایت شفاهی، هم می‌تواند حیرت، هم فنا و هم توحید را بیان کند؛ اما زمانی که روایت به شیوه‌ی صوفیه مکتوب می‌گردد و برای

توضیح مفهومی خاص، درون بافت مشخص معنایی متن، قرار می‌گیرد، ثبات معنایی پیدا می‌کند و در مجموعه شواهد یا مصداق‌های یک مفهوم خاص، طبقه‌بندی می‌شود. شیوه‌ی تعلیمی صوفیه برای مرزبندی منسجم و مشخص مفاهیم بدین‌گونه است که نویسنده ابتدا اندیشه‌ی اصلی را مطرح می‌سازد و سپس حکایتی را در تأیید آن می‌آورد. پس از آن، در بخش گره‌گشایی یا نتیجه‌گیری‌های پایانی، باز به آن مفهوم باز می‌گردد تا سیال و شناور بودن مفاهیم جای گرفته در شکل روایت شفاهی، موجب کثرت معنا و اخلال در طبقه‌بندی مفاهیم، در متن مکتوب نگردد و از گستردگی تأویلات کاسته شود و به این طریق، چندمعنایی بودن ناشی از ساختار حکایت شفاهی را محدود می‌سازد. هجویری و دیگران به این شیوه، حوزه‌ی معنایی حکایت را در چهارچوب مفهوم مورد نظر خود، محدود می‌کنند. در نهایت، حکایات شفاهی در قالب مفاهیم و اندیشه‌هایی معین در متن مکتوب ثبات می‌یابند.

در بسیاری از متون صوفیه از قرن پنجم تا هفتم، حکایت‌های بسیاری در توضیح و تفسیر اصطلاحات عرفانی و پیوندهای درونی این مفاهیم آمده است. این حکایت‌ها چهارچوبی تعبیرگر به ذهن می‌دهد و مفاهیم را به واسطه‌ی آن، طبقه‌بندی می‌کند.

اندیشه‌ی عرفانی در قرن پنجم، به کمال رسیده است. «آغاز پختگی اصول تصوف از حدود قرن سوم شروع می‌شود و اصطلاحات و تعبیرات مختلف، جای خود را باز می‌کند و از جمع‌آوری گفتار بزرگان صوفیه و توجه به رفتار و کردار آنان، اصولی برای تصوف فراهم می‌آید؛ به حدی که می‌توان گفت، ارکان تصوف در قرن چهارم ساخته و پرداخته گردیده و در قرون بعد از لحاظ اصول، چیزی بر آن افزوده نشده است.» (رجایی بخارایی، ۱۳۷۳: ۴۳۲) اما در روزگار هجویری، زبان عرفانی در نیمه‌ی راه است. یکی از محققان در تأیید این مطلب، چنین گفته است: «اطلاعات ذی‌قیمتی که در این کتاب درباره‌ی فرقه‌ها و معاریف صوفیه آمده است و نیز شرح برخی اصطلاحات که به روزگار مؤلف، زمان چندانی از رواج آن‌ها نمی‌گذشته ...» (موحدی، ۱۳۷۷: ۲۶۳) تلاش بسیاری از بزرگان صوفیه، از جمله: امام قشیری، هجویری، خواجه‌عبدالله، میدی و عطار، برای طبقه‌بندی و توضیح این مفاهیم در قالب حکایات، در آثارشان مشهود است؛ چون زبان هم باید به دنبال اندیشه، بیانگر یک اندیشه‌ی نظام‌مند با مفاهیم مستقل و پیچیده می‌شد. از رهگذر این‌گونه حکایات، برخی واژگان، معانی متفاوت و ویژه‌ای در زبان صوفیه می‌یابد که از معانی آن‌ها در زبان عامه

به کلی متمایز می‌گردد. برای نمونه، در این حکایت بیان تفاوت مفهومی اصطلاحاتی چون «صبر» و «زهد» و ارتباط آن با مفهوم «اخلاص» بیان می‌شود: «و اندر حکایت یافتم، کی اعرابی به نزدیک وی [حسن بصری] آمد و وی را از صبر پرسید. گفت: صبر بر دو گونه است: یکی صبر اندر مصیبات و بلیات و دیگر صبر بر مُنهیّات. اعرابی گفت: انت زاهد ما رأیت ازهد منک؛ یعنی تو زاهدی کی من زاهدتر از تو هرگز ندیدم و صابرتر نه. حسن گفت: یا اعرابی اما زهد من به جمله رغبت است و صبر من جزع. اعرابی گفت: تفسیر این سخن با من بگوی کی اعتقاد من مشوش گشت. گفت: صبر من اندر بلا یا اندر طاعت، ناطق است به ترس من از آتش دوزخ و این عین جزع بود. و زهد من اندر دنیا، رغبت است به آخرت و این عین رغبت بود. بخ‌بخ آنک نصیب خود را از میانه برگیرد تا صبرش مر حق را بود- جل جلاله- خاص. نه ورا از خوف دوزخ و زهدش مر حق را بود- عم نواله- مطلق نه رسیدن به بهشت و این علامت اخلاص است.» (هجویری، ۱۳۷۶: ۱۰۴)

در نگاه اول مفهوم «زهد» به معنای سرکوبی خواست‌های بشری در این جهان به طمع جابه‌جایی یا حواله‌ی آن‌ها به جهان دیگر و انتظار فرساینده‌ی رسیدن به این خواسته‌هاست؛ چه، در حقیقت زهد، خواستنی قوی‌تر در ظاهر ناخواستن است و صبر، تسلیم شدن عاجزانه به قدرت قاهره از سر ترس و ناتوانی است. دوزخ، گرفتاری در ناتوانی‌ها و بهشت، دچار شدن به خواسته‌هاست. از آن جا که خواستن و ناتوانی هر دو پای دیگرگونه شدن را می‌بندند، مفهوم زهد نه سرکوب خواست‌ها؛ بلکه زهد در خودی خود، ماندن است.

صبر در نظر صوفیه، از خود بیرون آمدن است. تا به حال تفسیر صبر بر اساس سازگاری یا ناسازگاری هستی با خواست‌های بشری بود؛ اما حال صبر مفهوم تازه‌ای می‌یابد؛ دیدن و تجربه، واقعیت عینی هستی، بدون پیش‌داوری، بیرون از خواست‌های بشری و باور به چیرگی قانونمند اراده، عظمت و قدرتی کمال خواه بر جریان هستی، اراده‌ای که در هر چهره که جلوه کند، هستی را در راهی بی بازگشت به سوی کمال می‌راند. پس، از راه توضیح مفهوم صبر، به مفهومی دیگر می‌رسیم، که مفهوم اخلاص است. حکایت، پیچیدگی‌ها، پیوندها و مرزهای معنایی میان این مفاهیم را به زیبایی بیان می‌کند.

۶. انتقال اندیشه

ذوق یا ادراکات عرفانی که در ساخت روایی حکایت تنیده می‌شوند، در این قالب، پخته نیز می‌گردند. درون‌مایه یا همان اندیشه‌ی اصلی، از طریق نقل حکایت به مخاطبان منتقل می‌شود. عرفان، فلسفه نیست تا نیاز به استدلال عقلی داشته باشد؛ بلکه مکتبی فکری است که بر باور و ایمان بنیاد دارد. «اگرچه برای صوفی، تعبیر کردن از ادراک صوفیانه دشوار باشد، ولی او در حقیقت این ادراک شکی ندارد؛ بلکه آن را حقیقت قصوی می‌شمارد. تجربه‌ی صوفی از امکان خطا به دور است؛ زیرا حقیقت برای او چون نور، آشکار است.» (الفاخوری، ۱۳۷۳: ۲۴۲) به این سبب، صوفیه بر اساس نقل و حکایت می‌اندیشند و با همین ابزار نیز اندیشه‌های خود را بیان می‌کنند. عارف با اقتناع، سر و کار دارد و علت سوز است؛ بنابراین، استدلال را به فیلسوف وامی‌نهد؛ و قصه یا حکایت می‌سازد و نقل می‌کند.

شیوه‌ی عارف این است که در شکل حکایت، از واقعیت‌های محسوس برای همگان، تفسیری دیگرگونه ارائه می‌دهد. این تفسیر که همان اندیشه‌ی عارف است، تازه، جذاب، کل‌نگر، خالی از رنگ تحکم و رها از حکم دوپاره‌ی خوب و بد است و در قالب حکایت، منتقل می‌گردد. در حکایتی دیگر، شیخ تحلیلی از تفاوت اسم و لقب و دیدگاه‌ها و ارزش‌گذاری‌هایی که موجب رفتارهای متفاوت می‌گردند، ارائه می‌کند: «ابوطاهر حرمی - رضی‌الله‌عنه - روزی بر خری نشسته بود و مریدی از آن وی، عنان خر وی گرفته بود. اندر بازار همی رفت. یکی آواز داد که این پیر زندیق آمد. آن مرید چون آن سخن بشنید، از غیرت ارادت خود قصد رجم آن مرد کرد و اهل بازار نیز جمله بشویریدند. [تحلیل شیخ] شیخ گفت مر مرید را: اگر خاموش باشی، من تو را چیزی آموزم که ازین محن بازرهی. مرید خاموش بود. چون به خانقاه خود بازرفتند، این مرید را گفت: آن صندوق بیار. چون بیاورد، درزهای نامه بیرون گرفت و پیش وی افکند. گفت نگاه کن از همه کسی به من نامه‌هاست کی فرستاده‌اند؛ یکی مخاطبه‌ی شیخ امام کرده ست و یکی شیخ زکی و یکی شیخ زاهد و یکی شیخ‌الحرمین و مانند این و این همه القاب است، نه اسم. و من این همه نیستم. هرکس بر حسب اعتقاد خود سخن گفته‌اند و مرا لقبی نهاده‌اند. اگر آن بیچاره نیز بر حسب عقیدت خود سخنی گفت و مرا لقبی نهاد، این همه خصومت چرا انگیختی.» (هجویری، ۱۳۷۶: ۷۱)

در نمونه‌ای دیگر، رفتار بیرونی شخصیت حکایت از زبان شخصیت دیگر، تحلیل می‌شود. این تحلیل به شکل یک حکم یا اندیشه، به وسیله اقناع مخاطب به مخاطب، منتقل می‌گردد. این که این تحلیل تا کجا با منطق و عقل سازگار است یا قابل تأیید و تکذیب است، در درون‌مایه‌ی ساختار روایی، هیچ تأثیری ندارد. «وقتی در خدمت شیخ خود می‌رفتم اندر دیار آذربایگان. مرقعه داری دو سه دیدم کی بر سر خرمن گندم ایستاده بودند و دامن‌های مرقعه پیش کرده تا مرد بزرگ گندم در آن افکند. شیخ بدان التفات کرد و برخواند: «اولئک الذین اشتروا الضلالة بالهدی فما ربحت تجارتهم وما کانوا مهتدین» (بقره/ ۱۶) گفتم: ایها الشیخ ایشان به چه بی‌حرمتی بدین بلا مبتلا گشتند و بر سر خلائق فضیحت شدند؟ فرمود کی پیران ایشان را حرص مرید جمع کردن بودست و ایشان را حرص دنیا جمع کردن است و حرصی از حرصی اولیتر نیست و دعوت بی‌امر کردن هوا پروردن است.» (همان، ۶۴)

۷. جذب اندیشه‌های همخوان

صوفیه برای پیشینه‌سازی، استحکام و گسترش جهان‌بینی خود، مشابهات متناسب با نظام تفکر خویش را، از پیشینه‌ی دانستگی‌های موجود در جامعه می‌یابند و با استناد به آن‌ها، پشتیبانی پر قدرت در تأیید درستی و قدمت اندیشه‌های خود، می‌آفرینند. قرآن، حدیث، تأویل‌های بزرگان دین و طریقت، روایات بزرگان دین و طریقت، اندیشه‌های بودایی، مسیحی، گنوسی، یونانی، هندی و باورهای رایج، از گنجینه‌های در دسترس اندیشه‌مندان صوفیه‌اند. تأثیر جذب این اندیشه‌ها تا حدی است که بهار می‌گوید: «مبدأ و مأخذ اصلی صوفیگری اسلام همان زهد و عبادت و ترک تعلقات دنیاوی و فقر بوده است و سپس این اصل بی‌شبهه تا حدی در نزد بزرگان صحابه پیامبر پسندیده و مقبول می‌نموده است. با طریقه‌ی رهبانیت مسیحیان و دیرنشینان نسطوری از گوشه‌گیری و توجه به معانی و حقایق و تزکیه نفس و تربیت خلق که تا دیری بعد از اسلام در همه جای بلاد مسلمین دیرها محل و مرکز این قبیل مردم بود، آمیخته و صورتی خاص به خود گرفته است و بعید نیست از تعالیم مانویه و براهمه و بوداییان نیز چیزی در تکمیل این معنی اخذ شده باشد.» (بهار، ۱۳۷۳: ج ۲، ۱۸۰)

جذب اندیشه‌های هم‌خوان از این گنجینه‌ها، هم به استحکام جهان‌بینی صوفیه کمک می‌کند و هم با پیوند تحلیل‌های صوفیانه به این اندیشه‌ها، بر دانستگی‌های صوفیه می‌افزاید.

بنیاد اندیشه‌ی صوفیه بر قرآن و حدیث و سیره‌ی پیامبر قرار دارد. عرفان، درکی دیگر از قرآن است؛ درکی که در بطن قرآن عمیق‌تر، به تفحص و تأمل می‌پردازد. تفکر صوفیه درون جامعه رشد می‌کند و از جنس تفنن و بازی‌های زبانی گروه منزوی اهل فلسفه نیست. اندیشه‌هایی که با رنگ دیگر نحله‌های فکری و مذهبی، در متون عرفانی یافت می‌شود، اندیشه‌هایی بوده‌اند که در گذر زمان، در زیستگاه صوفیان بومی شده و دیگر بیگانه نبوده‌اند. آن چیزی که «متصوفه از عقاید علمی دیگران اخذ کرده، پس از آن است که علوم و آرا و عقاید آن‌ها در میان مسلمین انتشار یافته و تاریخ، آن را ثبت کرده و تازه آن عقاید هم ارتباطی با اساس تصوف ندارد؛ بلکه عقاید علمی و فلسفی و ذوقی بوده که مدتی پس از تأسیس اساس تصوف، وارد تصوف گردیده و متصوفه‌ی ادوار بعد به آن‌ها رنگ دینی و مذهبی زده‌اند.» (سمیعی، ۱۳۷۴: ۷۶)

نکته‌ی دیگر در توضیح گستردگی و تنوع اندیشه‌های جذب شده در جهان‌بینی صوفیه، موقعیت جغرافیایی ویژه‌ی سرزمین ایران است. ایران در مرز میان شرق و غرب عالم، یعنی میان هند و چین و افریقا و اروپا قرار دارد و از دیرباز، محل تلاقی تمدن‌های بزرگ بوده و هست. جاده‌ی ابریشم، راه عبور و مبادله‌ی کاروان‌های اندیشه از سرزمین‌های دیگر به ایران نیز بوده است. این ویژگی در شکل‌گیری و تحول نظام‌های فکری و جذب اندیشه‌های دیگر ملل متمدن در اندیشه‌ی ایرانیان سهمی بسزا دارد.

خزانه‌ی اصلی صوفیه، قرآن، حدیث و حکایات مشایخ صوفیه است. عطار در این باره در آغاز *تذکره‌الاولیا* چنین آورده است: «اما بعد، چون از قرآن و اخبار گذشتی، هیچ سخن بالای سخن مشایخ طریقت نیست - رحمهم الله - که سخن ایشان نتیجه‌ی کار و حال است، نه ثمره‌ی حفظ و قال. و از عیان است، نه از بیان و از اسرار است، نه از تکرار و از علم لدنی است نه از علم کسبی و از جوشیدن است، نه از کوشیدن و از عالم «و ادبُنی ربّی» است، نه از «عَلَمَنی اَبی» که ایشان ورثه‌ی انبیاء‌اند.» (عطار، ۱۳۷۲: ۵)

بهره بردن از احادیث حکایت گونه در بیان و تأیید اندیشه‌های صوفیه، کارآیی بسیاری دارد؛ این ضرورت را علمای صوفیه درک کرده بودند. «در پایان قرن پنجم که

نظام خانقاه در مراحل نهایی شکل‌گیری خود بوده است، به مدافعی نیاز داشته که خود از علمای دین باشد و از بزرگان محدثان تا بتواند برای هر حرکتی از حرکت‌های صوفیه، در درون نظام خانقاه، ریشه‌ای از سنت و گفتار پیامبر بیابد و چنین کسی جز ابن قیسرانی نمی‌توانسته است باشد؛ زیرا او در شمار بزرگ‌ترین علمای حدیث عصر بوده... و برای تمام حرکات و سکناات صوفی در نظام خانقاه، راهی به سنت رسول و صحابه پیدا کند.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۵۷۹)

برای مثال، زهدورزی و ریاضت کشی اهل طریقت یکی از بنیادهای اساسی سلوک صوفیه است که اهل شریعت چندان با آن موافق نیستند. این تضاد موجب شده که شریعت و طریقت دو پدیده‌ی به ظاهر متفاوت به نظر برسد. آن‌جا که صوفیه تربیت نفس و صیقل دل را از راه گوشه‌نشینی و عبادت بسیار، مبنای سلوک قرار می‌دهد، به فرد می‌پردازد و تزکیه‌ی فردی را مبنا قرار می‌دهد، با آن که تزکیه فردی نیز در درون تعلیمات قرآن جایگاه خود را دارد و تناقضی باطنی با شریعت در آن دیده نمی‌شود، تأکید عمده‌ی اسلام بر اصلاح زندگی اجتماعی و حضور مسلمان در عرصه‌ی جامعه است. هجویری در تأیید زهدورزی‌های افراطی اهل طریقت که در تقابل با دیدگاه اهل شریعت قرار می‌گیرد، این حدیث را آورده است: «عایشه - رضی‌الله - روایت کند کی شبی پیغمبر - عم - از جامه برخاست و از بر من برفت و از بر من غایب شد ... نماز بامداد بگزارد و به حجره اندر آمد دیدم هر دو پایش آماسیده و هر دو سرانگشت طراقیده و زرد آب از آن همی رفت. بگریستم و گفتم: یا رسول الله تو را گناه اول و آخر عفو کرده است. چندین رنج بر خود چرا می‌نهی؟ بمان تا این آن کسی کند که مأمون العاقبه نباشد...» (هجویری، ۱۳۷۶: ۱۲۱) در این حکایت توصیفات، طرح، شخصیت، راوی، حادثه، صحنه، گفت و گو و دیگر عناصر، درون‌مایه‌ای را می‌پرورند که افراط در به جای آوردن عبادات یا به عبارتی، زهدورزی و ریاضت کشیدن را سنت جمعی و مورد تأیید پیامبر می‌نمایاند. آوردن این حدیث به شکل حکایت و انتخاب رفتاری از رفتارهای پیامبر با هدف تعمیم آن در جایگاه الگویی در تأیید ریاضت‌کشی‌های صوفیه است. توصیف «هر دو پایش آماسیده و هر دو سرانگشت طراقیده و زرد آب از آن همی رفت» که بسیار برجستگی یافته، برای تأیید رفتارهایی است که گاه به ریاضت‌های راهبان شباهت دارد.

نکته‌ای مهم که حکایت، آن را پنهان کرده این است که پیامبران و اولیاءالله چون رهبران جامعه هستند، وظایف متفاوت و رفتارهای ویژه‌ی خود را دارند که تعمیم این وظایف به همه مسلمانان از راه نقل حکایت‌وار حدیث، نوعی برداشت ویژه از این نوع احادیث را موجب می‌شود. در نتیجه، وقتی از دیدگاه کلی و جمعی به آن نگاه کنیم، چله‌نشینی‌های پی در پی، روزه گرفتن‌های طولانی، انزوا و پناه بردن به غارها و سفرهای طولانی و گاه بی‌زاد و توشه و نمازهای بسیار، از آن‌جا که وظایف اجتماعی فرد را تحت تأثیر قرار می‌دهد، در اسلام برای همگان توصیه نشده است، در حالی که حکایت به طور ضمنی، آن را برای همگان توصیه می‌کند.

پس از قرآن و حدیث، تأویل آیات قرآنی است که از زمان امام جعفر صادق (ع) مطرح گردید و از مهم‌ترین مباحث در جهان‌بینی صوفیه به شمار می‌رود. نتایج پژوهش‌های ماسینیون، کربن و نوپا بر این یافته تأکید دارد که «... شخصیت تاریخی آن حضرت مستقیماً به تاریخ تصوف تعلق دارد؛ زیرا صوفیان اهل سنت دقیقاً تفسیری عرفانی از قرآن به او نسبت می‌دهند. ابن عطا (متوفی ۹۲۱/۳۰۹) روایتی از آن فراهم آورده که در تفسیر او مندرج است و این روایت از طریق ابو عبدالرحمن سلمی (متوفی ۱۰۲۱/۴۱۲) که او نیز آن را در گردآورده‌ی مشهور خود درباره‌ی قرآن، موسوم به *حقایق التفسیر* نقل کرده، به دست ما رسیده است.» (نوپا، ۱۳۷۳: ۱۳۰) وی در جای دیگر، پس از تحلیل دقیق و مفصل اندیشه‌های عرفانی امام جعفر صادق (ع) می‌گوید: «... می‌بینیم که تا چه اندازه تأثیر امام جعفر صادق (ع) در متون صوفیانه مشهود است. امام چه در روش تفسیر و چه در تحلیل ساختارهای تجربه‌ی عرفانی، استاد راستین تصوف، جلوه‌گر می‌شود. از اوست که قرائت نوی از قرآن پدید می‌آید که گفت‌وگویی است دائمی میان تجربه‌ی شخصی و متن مقدس قرآن.» (همان، ۱۴۶)

عارفان از حلاج تا مولوی، نه تنها به این قرائت نو یا تأویل آیات قرآن روی می‌آورند؛ بلکه هر پدیده‌ای از دیدگاه آنان تأویل‌پذیر می‌گردد. کسانی چون ابو عبدالرحمن سلمی، علی بن عثمان هجویری، ابوالفضل رشیدالدین میبدی و دیگران نیز تفاسیر و تأویلات مشایخ صوفیه را جمع آورده و به آن استناد می‌کنند و خود نیز به تأویل می‌پردازند؛ مانند نقل حکایت تأویل بایزید از اوفتادن کودک در لژن، در جلد هشتم کشف‌الاسرار: «بویزید بسطامی - قدس‌الله روحه - در راهی می‌رفت. آواز جمعی به گوش وی رسید، خواست که آن حال باز دانند. فراز رسید، کودکی دید در لژن سیاه

افتاده و خلقی به نظاره ایستاده. همی ناگاه مادر آن کودک از گوشه‌ای در دوید و خود را در میان لژن افکند و آن کودک را برگرفت و برفت. بویزید چون آن بدید، وقتش خوش گشت؛ نعره‌ای بزد، ایستاده و می‌گفت: شفقت بیامد آرایش ببرد، محبت بیامد معصیت ببرد، عنایت بیامد جنایت ببرد.» (میبدی، ۱۳۸۲: ج ۸: ۵۳۱)

گنجینه‌ی دیگر، روایات بزرگان دین است. صوفیه با بیان یکسان بودن اندیشه‌هایشان با اندیشه‌های بزرگان دین، قدمت جهان‌بینی خود را تا رسیدن به زمان پیامبر و امیرالمومنین علی (ع)، به عقب می‌برند و اندیشه‌ها و خرقه‌شان را به ایشان منتسب می‌سازند.^۱ از طرف دیگر، در تفاسیر عرفانی قرآن از صوفیه‌ی اهل سنت، نقل روایات از امامان شیعه، جایگاهی برجسته دارد. از جمله در نوبت سوم کشف‌الاسرار ابوالفضل رشیدالدین میبدی، از حضرت علی (ع)، امام حسن (ع)، امام حسین (ع)، امام محمد باقر (ع)، امام جعفر صادق (ع)، امام موسی بن جعفر (ع) و امام رضا (ع)، روایت‌های بسیاری نقل شده است. «و در تحقیق فراست اولیا روایت کنند که امیرالمؤمنین علی (ع) روزی قدم در رکاب مرکب می‌کرد تا به غزه شود. مردی منجم بیامد و رکاب او گرفت، گفت: یا علی! امروز به حکم نجوم در طالع تو نگاه کردم و تو را روی رفتن نیست که تو را نصرت نخواهد بود. علی (ع) گوید: ... من بدین حرب خواهم شد و جز امروز، حرب نخواهم کرد، که مرا به فراست باطن معلوم شدست که ازین لشگر من نه کشته شود والله که ده نبود و از لشگر دشمن نه بجهند، والله که ده نجهد... تا تو را معلوم گردد که تأثیر دل بنده‌ی مؤمن پیش از تأثیر فلک است در آسمان.» (میبدی، ۱۳۸۳، ج ۷: ۷۵۸)

بدیهی است که جذب اندیشه‌های هم‌خوان در همه‌ی فرهنگ‌ها و همه‌ی نحله‌های فکری بزرگ، دیده می‌شود. هیچ تفکر و مکتب فکری نیست که با دیگر مکاتب، بده بستان اندیشه نداشته باشد. از آن جا که برخی اندیشه‌های گنوسی، هندی، بودایی، مسیحی و یونانی، در طی بده بستان‌های تاریخی فرهنگ‌ها، بومی و جزء باورهای جمعی شده بودند، ریشه‌های بیگانه آن‌ها دیگر آشکار نبود. اما صوفیه به حکم این که «شاخ گل هر جا که می‌روید گل است»، بیش از هر چیز به ماهیت حقیقی و باطنی اندیشه‌ها توجه داشتند، نه به ماهیت تاریخی و قومی آن‌ها. اینان اندیشه‌های مشابه و رایج را بدون جست‌وجو در ریشه‌های آن‌ها، برمی‌گزیدند و ریشه‌های پنهان و

بیگانه‌ی آن‌ها چندان برایشان آشکار نبوده و اگر آشکار هم می‌بود، چندان اهمیتی نداشت.

در این حکایت نمونه، حضور دیرنشینان و راهبان مسیحی و اندیشه‌های آنان دیده می‌شود: «ابراهیم خواص گوید-رض- کی وقتی شنیدم کی اندر روم، راهبی هست کی هفتاد سال است تا در دیر است به حکم رهبانیت. گفتم ای عجب! شرط رهبانیت چهل سال بود، این مرد به چه شرف هفتاد سال بر آن دیر بیارامیدست. قصد وی کردم. چون به نزدیک دیر وی رسیدم، دریچه باز کرد و مرا گفت یا ابراهیم! دانستم به چه کار آمده‌ای. من این جا نه به راهبی نشسته‌ام اندرین هفتاد سال، کی من سگی دارم با هوای شوریده. اندر اینجا نشسته‌ام و سگوانی می‌کنم و شر وی از خلق باز می‌دارم و الا من نه اینم. چون این سخن از وی بشنیدم، گفتم: بار خدایا! قادری که اندر عین ضلالت، بنده را طریق صواب دهی و راه راست کرامت کنی. مرا گفت: یا ابراهیم! چند مردمان را طلبی؟ برو خود را طلب. چون یافتی پاسبان خود باش که هر روز این هوی سیصد گونه جامه‌ی الهیت پوشد و بنده را به ضلالت دعوت کند.» (هجویری، ۱۳۷۶: ۲۶۲)

یکی از پیامدهای چشم‌گیر جذب اندیشه‌های هم‌خوان در میان صوفیه، بالابردن قدرت پذیرش افکار دیگران در میان آنان است تا به آن حد که هیچ‌کس از پیروان ادیان الهی اندیشه‌های خود را در میان صوفیه غریب نمی‌بیند. بدین سبب، بنیاد اندیشه عرفانی برآزادگی و آزاداندیشی و رهایی از تعصبات کور قرار می‌گیرد. بدیهی است چنین نگرشی، میدان جولان اندیشه را تا بی‌نهایت شطح‌های صوفیه، گسترش می‌دهد.

۸. گسترش دانستگی‌ها

یکی از دلایل رشد چشم‌گیر اندیشه‌ی صوفیانه، این نکته است که اندیشه‌های مشابه از پیشینه‌ی فرهنگی جامعه به شکل حکایت، به خزانه‌ی اندیشه عرفانی سرازیر می‌شود و ریشه‌های تفکر آن‌ها تا دورترین زمان‌ها می‌گسترد. بنابراین؛ اندیشه‌ی صوفیانه دیگر بدعت به نظر نمی‌رسد و عده‌ی بیش‌تری از مخاطبان آن روزگار از نحلّه‌های فکری گوناگون، با آن احساس نزدیکی و پیوند می‌کنند.

تکامل روز افزون اندیشه‌ی صوفیه، در طی چند قرن، جهان‌بینی ویژه‌ی عارفان ایرانی را با ماهیتی متفاوت شکل می‌بخشد و در عرصه‌ای گسترده، منتشر می‌کند. ورود اندیشه‌های صوفیه در معرکه‌ی نقد و ارزیابی جمعی، مرحله‌ای دیگر از رشد تفکر

عرفانی است. اهمیت این گستردگی و نفوذ آن در همه‌ی عرصه‌های فرهنگی جامعه تا به آن حد است که در این باره گفته‌اند: «مهم‌ترین اتفاق فرهنگی در سراسر دوره‌ی اسلامی ایران، ظهور پدیده‌ای است به نام عرفان.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۳۲)

در این مرحله، حکایت‌پردازی نقشی دیگر می‌یابد. اندیشه‌های پرورده شده‌ی صوفیه با ابزار روایت به زیبایی و تأثیرگذاری هر چه بیش‌تر در قالب حکایت منتشر می‌شوند. صوفیان با سفرهای دور و دراز خود در جهان کهن، تخم اندیشه‌های خود را در کیسه‌ی حکایت و در قلمرو فرهنگی گسترده‌ی ایران آن روزگار می‌پراکنند.

حکایت، ابزار آموزش خانقاهی بوده است. ضرورت شنیدن و تأمل در حکایات، از اصول صوفیه و با استناد به سخن جنید، به شکل نقل حکایت مرسوم بوده است. در ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریه آمده: «جنید را از این پرسیدند که مرید را چه فایده بود اندر شنیدن حکایت؟ گفت: حکایت لشگری بود از لشگرهای خدای عزوجل که دل مریدان بدان قوی کند. گفتند: این را هیچ گواه باشد؟ گفت: باشد قول خدای تعالی: «و کُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَ جَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَ مَوْعِظَةٌ وَ ذِكْرٌ لِلْمُؤْمِنِينَ» (هود/ ۱۲۰) جنید گوید: مرید صادق بی‌نیاز بود از علم عالمان.» (بی‌نا، ۱۳۷۴: ۳۱۴) ابو سعید ابی‌الخیر، از بزرگ عارفان بنیان‌گذار خانقاه، نیز نقل سخنان و حکایات مشایخ را به مریدان توصیه می‌کند و می‌گوید: «مرید باید هر روز به قدر سی پاره از این حدیث بگوید و بشنود.» (نجم رازی، ۱۳۶۵: ۱۳)

برای نمونه، نقل این حکایت موجب گسترش دانسته‌ها درباره‌ی اندیشه‌ها و زندگی حلاج گردیده است: «نقل است که در زندان، سیصد کس بودند. چون شب درآمد، گفت: «ای زندانیان! شما را خلاص دهم. گفتند: چرا خود را نمی‌دهی؟ گفت ما در بند خداوندیم و پاس سلامت می‌داریم. اگر خواهیم به یک اشارت همه بندها بگشاییم. پس به انگشت اشارت کرد؛ همه بندها از هم فروریخت. ایشان گفتند: اکنون کجا رویم؟ که در زندان بسته است. اشارتی کرد؛ رخنه‌ها پدید آمد. گفت: اکنون سر خود گیرید. گفتند: تو نمی‌آیی؟ گفتند: ما را با او سرّی است که جز بر سر دار نمی‌توان گفت. دیگر روز گفتند: زندانیان کجا رفتند؟ گفت: آزاد کردم. گفتند: تو چرا نرفتی؟ گفت: حق را با ما عتابی است، نرفتم. این خبر به خلیفه رسید؛ گفت: فتنه‌ای خواهد ساخت، او را بکشید یا چوب‌زنید تا از این سخن بازگردد. سیصد چوب‌بزدند. هر چند می‌زدند، آوازی فصیح به گوش می‌آمد که: «لا تخف یا بن منصور!» (عطار، ۱۳۷۲: ۵۹۰)

۹. خلق تحول

حکایات عرفانی از دیدگاه ناقلان و خالقان آن‌ها علاوه بر آن که ظرف بیان اندیشه است، موجب تحول و پیدایش اندیشه‌های نو در مخاطبان است. این کارآیی حکایت، بر گسترش جهان‌بینی صوفیان در میان غیرصوفیان، تأثیری حیرت‌انگیز نهاده است و چنان عمیق و گسترده است که هنوز هم ارزش‌گذاری‌های صوفیه، جزئی از نظام اندیشه‌ی نخبگان ماست و در ماهیت تفکر آنان، تأثیری بسزا دارد. محتوای متون کلاسیک فارسی در طی قرون گذشته نیز نشان‌گر عظمت و عمق تأثیرگذاری و گستردگی اندیشه‌های صوفیه است. به واقع، زبان شاعرانه و شیوه‌های اقناع مبتنی بر عاطفه‌ی دینی، موجب ریشه دواندن اندیشه‌ی صوفیه تا عمیق‌ترین لایه‌های فرهنگ این سرزمین گردیده است.

گسترش اندیشه‌های صوفیانه با ماهیت ویژه‌ی آن، (از قرن سوم تا قرن هفتم) چنان پویاست که دیگر تفکرات رایج در جامعه را با قدرت، به چالش می‌کشد و ناکارآمدی دیدگاه‌های موجود به جوهره‌ی دین را نشان می‌دهد و در اندیشه‌های مرسوم، تزلزل ایجاد می‌کند؛ زیرا «اگر ناکارآمدی دیدگاهی به زندگی ثابت شود، خواننده معمولاً همه‌ی پیش‌پندارهای مرسوم را که زیر بنای آن است، زیر پرسش می‌برد.» (مارتین، ۱۳۸۶: ۱۲۲)

تفکر صوفیانه در ارزیابی دوباره‌ی ارزش‌ها در قالب حکایت تا آن حد پیش می‌رود که گاه به ظاهر در مقابل شریعت قرار می‌گیرد و از راه آشنایی‌زدایی از اندیشه‌های مرسوم و عادی، ادراکی عمیق‌تر از اندیشه‌ی دینی و حیاتی انسانی را در اذهان پدید می‌آورد. این همان ایجاد تحول در نگرش و در نهایت، در شخصیت خواننده است. نمونه‌ای از ارزشیابی‌های صوفیه در این حکایت آمده است: «یکی از مشایخ گوید: به نزدیک وی [ابو حازم مدنی] اندر آمدم. وی را یافتم خفته، زمانی بودم تا بیدار شد. گفت: اندرین ساعت پیغمبر را به خواب دیدم کی مرا به سوی تو پیغام داد و گفت: حق مادر نگاه داشتن بهتر از حج کردن. بازگرد و رضای دل وی بجوی. من از آن جا بازگشتم و به مکه نرفتم.» (هجویری، ۱۳۷۶: ۱۱۱) حکم عارف در ظاهر خلاف شریعت به نظر می‌رسد؛ اما با توجه عمیق‌تر به آیاتی که درباره‌ی اولویت‌های ارزشی در متن قرآن آمده است، می‌توان گفت حکم عارف هیچ منافاتی با قرآن ندارد. قرآن در چندین آیه، احسان به والدین را پس از نماز و روزه، توصیه می‌کند و حج کردن را پس

از آن‌ها قرار می‌دهد. این حکایت در واقع، نگاه ظاهرینان و سطحی‌نگران به ارزش‌های دینی را به چالش می‌کشد تا ادراکی عمیق‌تر را جانشین آن کند.

آشنایی‌زدایی حکایت‌ها از اندیشه‌ی مرسوم، به پدید آمدن اندیشه‌های نو می‌انجامد؛ به گونه‌ای که مخاطب به طور طبیعی، وادار به تأمل در اندیشه‌های موروثی و مرسوم می‌گردد. ماهیت تأثیرگذار زبان هنری حکایت‌پردازان صوفی، به گونه‌ای است که هیچ تحکم یا استدلالی یارای مقابله با آن را ندارد. تحول، پیامد واداشتن خواننده به بازنگری در اندیشه، رفتار و پی‌بردن به نادرستی مطلق پیش‌داوری‌هاست. «کلمات اخلاقی و عرفانی فقط به منظور بیان احساسات به کار نمی‌روند؛ بلکه به منظور برانگیختن احساسات و تحریک به عمل نیز استعمال می‌شوند.» (ضرابی‌ها، ۱۳۸۴: ۷۵)

نوع دوم تحول، گزارش تحول شخصیت حکایت است که معمولاً شرح توبه‌ی بزرگان طریقت یا شرح توبه‌ی آنانی است که تحت تأثیر پیران طریقت، متحول گشته‌اند. مانند «در حکایت بیارند از حاتم اصم و شقیق بلخی که هر دو به سفری بیرون شدند. پیری فاسق مطرب به هام راهی ایشان افتاد و در عموم اوقات، آلات فساد و ساز فسق به کار می‌داشت و حاتم هر وقتی منتظر آن می‌بود که شقیق وی را منع کند و زجری نماید، نمی‌کرد تا آن سفر به آخر رسید. در وقت مفارقت، آن پیر فاسق ایشان را گفت: چه مردمانی باشید شما که از شما گران‌تر مردمان ندیدم! نه یک‌بار سماع کردید نه دستی‌وازدید؟ حاتم گفت معذوردار که من حاتم و او شقیق. آن پیر چون نام ایشان شنید به پای ایشان در افتاد و توبه کرد و به شاگردی ایشان برخاست تا از جمله‌ی اولیا گشت.» (مبیدی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۳۱۹)

حکایت «پیر قصاب و صوفیان» که در *اسرارالتوحید* آمده است، بیان‌گر تأثیر شخصیت و رفتار عارفان در ایجاد تحول در اندیشه و رفتار غیرصوفیان است: «آورده‌اند که شیخ ما ابوسعید، قدس‌الله روحه‌العزیز، روزی در نیشابور از جایی می‌آمد با جمع صوفیان چنانک معهود بوده است. به سر کوی عدنی کویان رسید. قصابی بودی بر سر کوی. چون شیخ، با جمع بدو بگذشتند، آن پیر قصاب با خود گفت: «ای مادر و زن! اینها مشتی افسوس خواره‌اند. سر و گردن ایشان نگر چون دنبه‌ی علفی!» و دشنامی زشت بداد، شیخ را و صوفیان را. هیچ‌کس نشنود. شیخ را از راه فراست بر آن اطلاع بود. حسن مؤدب را گفت: «ای حسن! آن پیرمرد را بیار.» حسن بازگشت و گفت آن

مرد را: «بیا که شیخ تو را می‌خواند.» آن پیرمرد بترسید؛ ترسان و لرزان می‌آمد. شیخ، صوفیی را پیش حسن فرستاد. گفت: «او را به گرمابه فرست.» حسن آن پیر را به گرمابه فرستاد و حسن پیش شیخ آمد. شیخ گفت: «برو به بازار کرباس باریک آر و جفتی کفش بیار و دستاری کتان طبری با کلالکان و به در گرمابه شو و صوفیی دو را ببر تا آن پیر را مُعْمَزی کنند در حمام!» حسن حالی، دو صوفی را به گرمابه فروفرستاد تا آن پیر را خدمت‌ها کردند و حالی به بازار شد و آنچ شیخ اشارت کرده بود، بیاورد. شیخ صوفیان را گفت: «زود پیراهن و ازارپای بدوزید.» صوفیان جمله گرد آمدند و به یک ساعت، آن را بدوختند. شیخ گفت حسن را: «آن را در آن پیر پوش و صد درم به وی ده و گو: همان که گفتی، می‌گوی. چون سیم برسد، بیا و دیگر برا!» حسن بیامد و همچنانک شیخ فرموده بود، بکرد. آن پیر به گریستن ایستاد و پیش شیخ آمد و توبه کرد و مرید شیخ شد و معتقد آن صوفیان.» (محمد بن منور، ۱۳۶۷: ۱۱۷)

۱۰. شکل‌دهی نظام اندیشه

بیان روابط پدیده‌ها در جهان هستی به واسطه‌ی مفاهیم انتزاعی، نوعی از تبیین اندیشه و نوع دیگر تبیین اندیشه به واسطه‌ی روایت‌پردازی است. هر دو از کنش‌های شناختی به شمار می‌روند. هدف حکایت‌پردازان صوفی، به کارگیری توانمندی‌های ساختار داستانی و زبان برای بیان ادراکات خویش است. پس «می‌توان روایت‌شناسی را شاخه‌ای از معناشناسی دانست که می‌کوشد ساختارهای نظام‌دهنده‌ی ادراک ما را که توسط زبان به موجودات کاغذی (مانند قهرمان‌ها) تبدیل می‌شوند، مورد بررسی قرار دهد.» (معینی، ۱۳۸۲: ۱۱۸)

درون‌مایه‌های مشترک حکایت‌های صوفیان پس از طی راهی دراز، به مفاهیم بنیادی اندیشه‌ی صوفیه بدل شدند و ساختار نظام‌مندی از اندیشه را پدید آوردند. از این زمان به بعد است که صوفیه دیگر با زبان و اصطلاحات ویژه‌ی خود، سخن می‌گوید. مرور کوتاه روند ظهور، رشد و شکل‌گیری و کمال اندیشه‌ی صوفیانه و راهی که اندیشه صوفیانه در طی تاریخ، پشت سرگذاشته است، نشان می‌دهد که این نهضت خودجوش اجتماعی پس از چند قرن با پی‌ریزی بنیادهای تفکر خود، نظامی شگفت‌انگیز از جهان‌بینی را بنیاد می‌نهد که اندیشه‌های متضاد فرقه‌های گوناگون

صوفیه، در آن هم‌زیستی دارند و آن‌گاه که در تقابل و چالش با اندیشه‌های مرسوم جامعه‌ی روزگار خود قرار می‌گیرند، برتری را از آن خود می‌کنند.

صوفیه آگاهانه و گاه ناخودآگاه، حکایت را به شکل ابزاری پر قدرت برای بیان ادراکات خود و پس از آن، برای انتقال این درک به مخاطبان، به کار می‌گیرند. با این ابزار، ادراکات اشراقی عرفانی به شکل آگاهی و دانستگی درمی‌آید و در بستر جامعه جاری می‌گردد. این روند با اقناع مخاطبان ادامه می‌یابد و در جامعه ریشه می‌دواند. به طور طبیعی، در در اوج پختگی این جهان‌بینی، تجربیات به مفاهیم و اصطلاحات عرفانی تبدیل می‌گردند. آن‌گاه کم‌کم اندیشه‌ای نظام‌مند و منسجم شکل می‌گیرد؛ یا به عبارتی دیگر، جهان‌بینی صوفیه پدیدار می‌شود. معرفت عرفانی با گذر از دل این روند، در قرن هفتم به شکل یک نظام پیچیده و منسجم درآمده است. بدین سبب؛ وبستر «روایت را زیربنا یا ساختاردهنده‌ی کل نوشتار و تفکر یعنی انواع مختلف معرفت، می‌داند.» (وبستر، ۱۳۸۰: ۵۶)

سخنان مشایخ صوفیه در قالب حکایت، نسل به نسل منتقل گردیده و با جذب اندیشه‌های هم‌خوان رایج و آمیختن حکایت‌ها با نتیجه‌گیری‌های اقناعی، در درازمدت موجب تغییر اندیشه‌ی صوفیه از الگوهای عملی و رفتاری، به نظامی منسجم از باورها و جهان‌بینی می‌گردد. نجم رازی هم صدا با جنید، درباره‌ی نقش نقل حکایات مشایخ در چهار چوب بخشی به نظام اندیشه‌ی صوفی چنین می‌گوید: «کلمات‌المشایخ جنودالله فی ارضه؛ یعنی سخنان مشایخ یاری‌دهنده‌ی طالبان است تا بیچاره‌ای را که شیخی کامل نباشد، اگر شیطان خواهد که در اثنای طلب و مباشرت و ریاضت و مجاهدت به شبهتی یا بدعتی، راه طلب او بزند، تمسک به کلمات مشایخ کند و نقد واقعیه‌ی خویش بر محک بیان شافی ایشان زند تا از تصرف وساوس شیطانی و هواجس نفسانی، خلاص یابد و به سر جاده‌ی مستقیم و مرصاد دین قویم بازآید؛ چه، درین راه رهنان شیاطین الجن و الانس بسیارند که رونده چون بی‌دلیل و بدرقه رود، هرچ زودتر در وادی هلاکش اندازند و جنس این، بسی بوده است.» (رازی، ۱۳۶۵: ۱۳)

در این نمونه، پیچیدگی، غموض و هم‌زیستی اندیشه‌های متفاوت درباره‌ی «توحید» در قالب حکایت، تحلیل می‌شود: «چون ابراهیم خواص به کوفه به زیارت حسین بن منصور شد، وی را گفت: یا ابراهیم! روزگار خود اندر چه گذاشتی؟ گفت: خود را بر توکل درست کرده‌ام. گفت: ... ضایع کردی عمر اندر آبادانی باطن، فنای تو

اندر توحید کجاست؟ و اندر توحید مر مشایخ را - رحمهم‌الله - سخن بسیارست کی گروهی آن را فنا گفته‌اند که جز در بقای صفت درست نیاید و گروهی گفته‌اند که جز فنای صفت خود، توحید نباشد و قیاس این بر جمع و تفرقه باید کرد تا معلوم شود و من کی علی بن عثمان الجلابی‌ام، می‌گویم: توحید از حق به بنده اسرارست و به عبارت هویدا نشود تا کی آن را به عبارت مزخرف بیاریند که عبارت و مُعبر، غیر باشد و اثبات غیر اندر توحید، اثبات شریک باشد. آن‌گاه آن لهُو گردد و موحد الهی بود، نه لاهی این است احکام توحید و مسلک ارباب معرفت اندر وی بر سبیل اختصار.» (هجویری، ۱۳۷۶: ۳۶۷)

۱۱. پاسداری اندیشه‌ها

پس از شکل‌گیری جهان‌بینی صوفیه، کم‌کم نیاز به حکایت‌پردازی کم‌تر می‌شود. در این زمان است که نظام پیچیده‌ی فلسفی از اندیشه‌ی عرفانی به همت ابن عربی شکل می‌گیرد. حال نقش تاریخی حکایت‌پردازی تغییر می‌یابد. در این زمان، حکایت‌ها که در متون صوفیه به شکل مکتوب درآمده‌اند، منابع و سرچشمه‌های پیدایی و تحلیل ابعاد مفاهیم این نظام فلسفی را در خود ذخیره دارند؛ بنابراین، نگاه دارنده و پاسبان این نظام معرفتی می‌گردند. این حکایت‌ها تا زمانی که زبان فارسی زنده است، خزانه‌ی اندیشه‌های صوفیه خواهند بود و با تحلیلی که از نقش حکایت‌پردازی در پیدایش، رشد و گسترش اندیشه‌ی صوفیانه ارائه شد، بدیهی است که در قرن هفتم، نقش حکایت‌پردازی در میان صوفیه، مانند گذشته نیست. حکایت‌ها منابع اندیشه می‌گردند و نقش پاسداری از این اندیشه‌ها را در برابر دستبرد زمان به عهده می‌گیرد.

از این پس، گسترشی چشم‌گیر و تازه در حوزه‌ی اندیشه صوفیه دیده نمی‌شود. حال با جمع‌بندی تجربه‌های عرفانی و تبدیل آن به مکتب فکری، دیگر در متون عرفانی با مفاهیم انتزاعی یا اصطلاحات صوفیه سر و کار داریم و بنیان اندیشه‌های عرفانی بر طبقه‌بندی‌های پیچیده از مراتب مفاهیم انتزاعی قرار داده شده است. با ظهور ابن عربی در قرن هفتم، اندیشه‌های صوفیه به نظام تفکر شناخته شده و قدرت‌مندی تبدیل می‌شود. «عرفان نظری به عنوان یک جهان‌بینی ویژه، با مبادی و مقدمات و مسایل خاص خود، عمدتاً به وسیله‌ی شخصیت بزرگ عرفان اسلامی، محی‌الدین ابوبکر محمد بن علی بن عربی حاتمی (۵۶۰-۶۳۸ هـ.ق)، تأسیس گردید.» (یثربی، ۱۳۷۷: ۳۵)

روایت‌پردازی و آن روند پویای خلق دانستگی و آگاهی در گستره‌ی جامعه، در اواخر قرن هفتم شکلی تازه می‌گیرد. روایت‌پردازی با توجه به شکل‌گیری مفاهیم انتزاعی و قالب‌بندی آن‌ها دیگر نقش‌های گذشته را به عهده ندارد، هرچند در بیان اندیشه‌ی ابن عربی و پیروانش جایگاهی خاص دارد. سرانجام عرفان از قرن هشتم تا امروز، به بازی زبانی ایستا و تهی از پویایی و دست‌مایه‌ی تمایز فرقه‌های گوشه‌نشین و جدامانده از جامعه بدل گشته است. «در هر حال این اقبال و توجه عامه به تصوف که منتهی به تأسیس طوایف و سلاسل صوفیه شد، در واقع تصوف را قالبی و متحجر کرد و از حال جوشندگی و آفرینندگی - که در تعلیم امثال بایزید و حلاج و شبلی بود - بیرون آورد.» (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۱۶۳) نشانه‌های انحطاط اندیشه‌ی صوفیه در نظم و نثر فارسی قرون نهم تا سیزدهم، رکود و ماندگی این اندیشه را در این قرون نشان می‌دهد.

در حال حاضر، حکایات عرفانی همچون شعر عرفانی، پاسدار اندیشه‌های صوفیان از دستبرد زمان و توانمندترین ابزار رشد و گسترش این اندیشه در جامعه‌ی روزگار خود بوده است. این اندیشه‌ها، پس از طی کردن روند خوانش یا شنیدن در ذهن مخاطبان، جایگزین اندیشه‌های مرسوم می‌گردند و به تغییر در شناخت و اندیشه‌ی مخاطب منجر می‌شوند. بدیهی است که ایجاد تغییر در شناخت و نحوه‌ی تفکر، به تغییر در همه‌ی ابعاد زندگی جمعی مخاطبان می‌انجامیده است. به همین سبب، شاهد رشد شگفت‌انگیز و تأثیرگذار عرفان در همه‌ی عرصه‌های فرهنگ جامعه در این قرون و ادامه‌ی تأثیرگذاری آن در قالب حکایت‌های صوفیان تا امروز هستیم.

امروز تنها تأثیرگذاری ساختارهای روایی حکایت است که اندیشه، عاطفه و تخیل مخاطب را درگیر می‌سازد. نکته‌ی مهم در ارزش و ضرورت پاس‌داشت میراث صوفیه، به ویژه حکایات صوفیان، در این است که اندیشه‌های صوفیانی چون بایزید و خرقانی، امروز هم کماکان چون گذشته تأثیرگذارند؛ بنابراین می‌توان هم صدا با شفיעی کدکنی چنین گفت: «در مجموعه رفتار و گفتار بوسعید - آن سوی یافته‌های مریدان ساده‌لوح - به دشواری می‌توان چیزی یافت که در عصر ما و یا حتی در روزگاری که ارزش‌های روحی، یکسره دگرگون شده باشد، باز هم برای انسان آرامش روان و روشنی ضمیر و تسلا‌ی خاطر نداشته باشد و چه میراثی برای انسانیت ارجمندتر از این؟ ... شما هر

قدر نسبت به میراث تصوف بدبین و بی اعتقاد باشید، باز هم از رفتار و گفتار او، نکته‌ها می‌آموزید که در زندگی بدان نیازمندید.» (محمد بن منور، ۱۳۶۷: بیست و چهار)

این نمونه، یکی از حکایات طبقات الصوفیه است که هنوز هم درون‌مایه آن تازگی خود را حفظ کرده است: «روزی ابوالحسن سرکی به مکه گفت: میان صوفیان بودم در مسجد حرام که از درویشی سخن می‌رفت، وی گفت: چندگویی درویش؟ ار درویشی بر دیوار بنویسند یکی از ما به آن جا فرانگذرد و هر کس می‌گوید که درویشم. قوم بشوریدند؛ گفتند: این چیست که او می‌گوید، باش اکنون ما نه درویشانیم؟ گفتند: جولاهی آمده ما را از درویشی می‌بیرون نهد. آن چه مشایخ بودند، گفتند: چنان است که او می‌گوید. جنگ برخاست و نثار بازپرکند. وقت عمره آمد، شیخ ابوالحسن سرکی به عمره شد، باز آمد. وقت نماز آمد، نماز کرد و جماعت همه حاضر بودند. وی برخاست و فرا سر هر یکی می‌شد و بوسه بر سر ایشان می‌داد و عذر می‌خواست. یکی از مشایخ، وی را برادر خوانده بود، گفت: حق بگفتی، ایشان که در آن دانستند و مشایخ مهینان با تو یار بودند، اکنون آمدی از آن باز بودی به قول سفیهی چند. وی گفت: من باز نبوده‌ام اما من هر گه به عمره شدمی در راه چند آیت قرآن بر خواندمی و ورد بسیار. امروز در راه می‌گفتم با خود که او چنین گفت، او را چنین گویم و فلان را چنین گویم؛ همه راه در خصومت بودم. اکنون آمدم، خود را و دل خود را بازره‌انیدم. ایشان خواهید بر حق بید و خواهید بر باطل. من دل خود را کردم، یعنی فراغت دل به خصومت بیهوده دریغ بود کسی را که دل بود.» (انصاری، ۱۳۶۲: ۶۰۷)

۱۲. نتیجه‌گیری

حکایت می‌تواند با تقلید از زندگی و کنش انسانی از ادراکات، معنا خلق کند. پرورش مفاهیم و طبقه‌بندی آن‌ها نیز در قالب این حکایت اتفاق می‌افتد. مرزبندی‌های مفاهیم به طبقه‌بندی آن‌ها می‌انجامد تا جایی که کم کم این مفاهیم استقلال معنایی می‌یابند و به نشانه‌های زبانی یا اصطلاحات، تبدیل می‌گردند و زبان ویژه‌ی صوفیه را پدید می‌آورند.

حکایت‌های صوفیان، از آغاز تا قرن هفتم بیان ادراکات اشراقی و الگوهای رفتاری عارفان بود. صوفیه با ریختن ذوق و تجربه‌هایشان در قالب حکایت، به درک تازه‌ی خود، از هستی، شکل و هویت زبانی می‌بخشیدند. حکایت، درک ایجاد می‌کرد و

ادراک، مقدمه‌ی اقناع و موجب رسیدن به حکم و اندیشه‌ی تازه بود. ساختاری روایی که با هدف بیان اندیشه‌های صوفیه شکل گرفت، با نقل هدفمند روایات، به شکل‌گیری جهان‌بینی صوفیه انجامید. حکایات در قالب کارکردهای روایی چون؛ هستی بخشی زبانی، مفهوم‌سازی، طبقه‌بندی مفاهیم، انتقال اندیشه، جذب اندیشه‌های هم‌خوان، گسترش دانستگی‌ها در میان مخاطبان و تغییر در اندیشه‌ی مخاطبان و شکل‌گیری نظامی از اندیشه، تجربه‌ها را به اندیشه تبدیل می‌کند و آن را در میان اهل زبان منتشر می‌کند. از این جاست که اندیشه‌های درون حکایت، به عمیق‌ترین لایه‌های ذهن و زبان فارسی زبانان نفوذ می‌کنند. امروزه نیز حکایت‌های صوفیان گنجینه‌ی اندیشه‌های صوفیه در زمان ما هستند و تا زمانی که زبان و فرهنگ فارسی زنده باشد، پاسدار و نگاه‌دارنده‌ی اندیشه‌های صوفیان از نابودی خواهند بود.

فهرست منابع

- قرآن مجید. (۱۳۷۶). ترجمه‌ی محمد مهدی فولادوند. تحقیق، بررسی و ویرایش: هیأت علمی دارالقرآن کریم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، تهران: دارالقرآن کریم، «دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی».
- ابراهیمی، نادر. (۱۳۷۷). *صوفیانه‌ها و عارفانه‌ها*. تهران: پژوهش‌گاه فرهنگ و هنر اسلامی.
- ادوارد ویچ برتلس، یوگنی. (۱۳۷۶). *تصوف و ادبیات تصوف*. تهران: امیرکبیر.
- انصاری هروی، خواجه عبدالله. (۱۳۶۲). *طبقات الصوفیه*. تصحیح محمد سرور مولایی، تهران: توس.
- ایبزمز، ام. اچ، و گالت هرفم، جفری. (۱۳۸۷). *فرهنگ توصیفی اصطلاحات ادبی*. ترجمه‌ی سعید سبزیان م، تهران: رهنما.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۸۵). *شرح شطحیات*. با مقدمه و تصحیح هانری کربن، ترجمه‌ی مقدمه از محمدعلی امیرمعزی، تهران: طهوری.
- بهار، محمد تقی. (۱۳۷۳). *سبک‌شناسی*. تهران: امیرکبیر.
- ترجمه‌ی رساله کشمیری. (۱۳۷۴). تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- جبری، سوسن. (۱۳۷۹). *بررسی حکایات گلستان با الهام از اصول داستان‌نویسی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد.

- داد، سیما. (۱۳۷۵). *فرهنگ اصطلاحات ادبی*. تهران: مروارید.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). *لغت‌نامه*. تهران: دانشگاه تهران.
- رازی، نجم‌الدین ابوبکر. (۱۳۶۵). *مرصادالعباد*. تصحیح محمدامین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.
- راسل، برتراند. (۱۳۶۵). *تاریخ فلسفه‌ی غرب*. ترجمه‌ی نجف دریابندری، تهران: پرواز.
- رجایی بخارایی، احمدعلی. (۱۳۷۳). *فرهنگ اشعار حافظ*. تهران: علمی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۹). *جست و جو در تصوف ایران*. تهران: امیرکبیر.
- سمیعی، کیوان. (۱۳۷۴). *مبادی عرفان و تصوف*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- سهلگی، محمدبن علی. (۱۳۸۵). *دفتر روشنائی*. ترجمه‌ی محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- شعیری، حمیدرضا. (۱۳۸۴). «بررسی نقش بنیادی ادراک حسی در تولید معنا». *پژوهش‌نامه‌ی علوم انسانی*، شماره‌ی ۴۵-۴۶، بهار و تابستان، صص ۱۳۱-۱۴۶.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۲). «نظام خانقاه در قرن پنجم به روایت ابن قیسرانی». *یادنامه دکتر احمدعلی رجایی بخارایی، مجله‌ی دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد*، شماره‌ی ۳ و ۴، سال ۲۶، پی‌درپی ۱۰۲-۱۰۳، پاییز و زمستان، صص ۵۷۳-۶۳۰.
- ضرابی‌ها، محمدابراهیم. (۱۳۸۴). *زبان عرفان*. تهران: بیناد.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۷۲). *تذکره‌الاولیاء*. تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوار.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۳). *منطق‌الطیر*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- الفاخوری، حنا و خلیل، الجر. (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*. ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی، تهران: علمی فرهنگی.
- لزگی، سیدحیب‌الله و خزیمه، مهرداد. (۱۳۸۵). «درآمدی بر درک و فهم روایت». *نشریه‌ی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان*، دوره جدید، شماره‌ی ۲۰، پیاپی ۱۷، زمستان، صص ۱۲۹-۱۵۱.

- مارتین، والاس. (۱۳۸۶). *نظریه‌های روایت*. ترجمه‌ی محمد شهباء، تهران: هرمس.
- معینی، بابک. (۱۳۸۲). «معناشناسی روایت». پژوهش‌نامه علوم انسانی، مجله‌ی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی. شماره‌ی ۳۷، صص ۱۱۷-۱۳۲.
- موحدی، محمدرضا. (۱۳۷۷). «کشف محجوبی دیگر». نشریه‌ی آینه‌ی پژوهش، شماره‌ی ۵۱، مرداد و شهریور، صص ۴۹-۵۲.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۸۲). *کشف الاسرار و عده‌الابرار*. ج ۱، ۷، ۸، تصحیح علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
- میهنی، محمد بن منور. (۱۳۶۷). *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- نویا، پل. (۱۳۷۳). *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*. ترجمه‌ی اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- وبستر، راجر. (۱۳۸۰). *درآمدی بر پژوهش نظریه‌ی ادبی*. ترجمه‌ی مجتبی ویسی، تهران: سپیده‌ی سحر.
- هجویری غزنوی، علی بن عثمان. (۱۳۷۶). *کشف‌المحجوب*. تصحیح ژوکوفسکی و مقدمه‌ی قاسم انصاری، تهران: کتابخانه‌ی طهوری.
- یثربی، سیدیحیی. (۱۳۷۷). *فلسفه‌ی عرفان*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه‌ی قم.
- یوسف‌پور، محمد کاظم. (۱۳۸۰). *تقد صوفی*. تهران: روزنه.

Abrams, Meyer. Howard. (2006). *A Glossary of literary terms*.
Tehran: Jungle publication.